

Associazione Nuova Cîteaux

Documenti

P. ALFREDO SIMÓN OSB

LA SPIRITUALITA' DEL MEDIO EVO MONASTICO

Corso di Formatori dell'Ordine Cisterciense
(*Pro manuscripto*)

Curia Generalizia O. Cist.
ROMA - 2003

LA SPIRITUALITA' DEL MEDIO EVO MONASTICO (1961)

Prof. P. Alfredo Simón OSB

Quest'opera di Dom Jean Leclercq ha il merito di essere la prima storia della spiritualità monastica medievale riadattata in forma di argomento monografico.

Pubblicata la prima volta nel 1961, con il titolo: *De saint Grègoire a saint Bernard. Du VIe au XIIe*¹ facente parte di un volume più generale dal titolo, *La spiritualité du Moyen Age*. La seconda edizione italiana, datata 1986, contiene un ampliamento ed un aggiornamento dell'autore² Per questa parte utilizziamo anche due opere posteriori che trattano problemi tematici concreti o aspetti di particolari autori della tradizione spirituale monastica: *Aux sources de la spiritualité occidentale* e *Témoins de la spiritualité occidentale*³.

Il nostro obiettivo è quello di esaminare le caratteristiche e il contenuto teologico e spirituale della tradizione monastica medievale così come emerge nell'analisi generale che realizza Leclercq principalmente nella citata opera *La spiritualité du Moyen Age*. Distingueremo solo gli elementi che in qualche modo ci permettono di riflettere il concetto di "teologia monastica". E' di essenziale

¹ J. LECLERCQ – F. VANDENBROUCKE – L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age*, in *Histoire de la Spiritualité Chrétienne II*, Aubier-Montaigne, Paris 1961.

² JEAN LECLERCQ, *La Spiritualità del Medioevo (VI-XII secolo). Da s. Gregorio a s. Bernardo*, in *Storia della Spiritualità 4/A*, a cura di L. Bouyer – E. Ancilli, , Nuova edizione italiana ampliata e aggiornata dall'autore, EDB, Bologna 1986.

³ Entrambi pubblicate succesivamente in Cerf, Paris 1964 e 1965, con trad. spag. in Sígueme, Salamanca 1967.

importanza, da questo punto di vista, l'elaborazione di un elenco ragionato di autori e opere concrete già segnalate dall' Hallinger.

San Gregorio Magno

Le opere di San Gregorio furono estremamente influenti per gli autori monastici medievali. Scrisse molto: lettere⁴ e commentari ai libri biblici (Giobbe⁵, Ezechiele⁶, I Vangeli, I Re, Cantico dei Cantici⁷), la Regola Pastorale, I Dialoghi⁸, etc; anche se non di tutti i suoi scritti, è l'unico autore , e, inoltre, la critica moderna pone seri dubbi sull'autenticità di alcuni.

Nelle sue fonti occupano un posto importante gli scritti di S. Agostino e Cassiano, usati, però, con grande senso di adattamento per i cristiani più semplici. E' meno intellettuale di Agostino ma con una maggiore esperienza spirituale.

Il suo pensiero non è espresso attraverso un' elaborazione sistematica o speculativa, ma in lui il dogma, la morale e la spiritualità fanno parte di un' unica esperienza, tutta tesa, in ultima analisi, alla contemplazione⁹.

⁴ Ed. D. Norberg, CChr 140 - 140 A, Turnhout 1982. R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890/1989)*, in *Opere di Gregorio Magno. Complementi / 1*, Roma 1990. Cf. D. DE PABLO, *Espiritualidad de la alta edad media (siglos VI-XII)*, Madrid 1998, pp. 89-127

⁵ Ed. M. Adriaen, CChr 143 - 143 A - 143 B, Turnhout 1979-85.

⁶ Ed. M. Adriaen, CChr 142, Turnhout 1971.

⁷ Ed. P. Verbraken, CChr 144, Turnhout 1963

⁸ Ed. A. de Vogüé - P. Antin, SC 251, 260, 265, Paris 1978-80.

⁹ «Dogme et spiritualité sont ici constamment unis; la foi et la vie de la foi font partie d'une même expérience; la morale ne peut être séparée de la contemplation, ni celle-ci des mystères qui en sont l'objet», S 15. Cf. *L'amour des lettres* 34-38. C. DAGENS, *St. Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris 1977. R. GILLET, *Grégoire le Grand*, in DSp VI, 872-910. O.

Distingue due modalità della vita cristiana: la “vita attiva” che si esprime nell’attività caritativa verso il prossimo, e la “vita contemplativa” che favorisce la preghiera e la contemplazione di Dio, libera dalle preoccupazioni esterne¹⁰. Concepisce i diversi stati di vita come modi diversi di unire azione e contemplazione. Riconosce, tuttavia, che la vita contemplativa è una vocazione riservata ad un numero di persone sostanzialmente ristretto.

La teologia di S.Gregorio Magno resterà, come una pietra miliare attraverso i secoli, in tutta la coscienza monastica. Dio è luce infinita, pura, trasparente, ineffabile, incomprendibile, eterna. E’ semplice, è vita, potenza, saggezza, verità...tutte qualità che si identificano con il suo Essere. Ed è tutto questo perché è Spirito; è creatore di tutto e con la sua provvidenza mantiene l’ordine della creazione. Dio è intimo ad ogni cosa e ogni cosa è intima a Lui, perché conosce tutto in profondità; è presente nel cuore dell’uomo e tutto dispone per il suo bene. L’uomo può conoscere Dio, però la sua natura è limitata, temporale, carnale, opaca, incapace di comprenderlo totalmente. Il mondo che passa non può essere il fine dell’uomo né può soddisfare la sua sete di luce infinita.

L’uomo possiede un’anima capace di conoscere in un certo modo Dio e fu posto nel paradiso per partecipare della felicità divina. Fu creato per il cielo, per vedere Dio, per essere trasformato nel suo

PORCEL, *La doctrina monástica de san Gregorio Magno y la ‘Regula Monasteriorum’*, Madrid 1950.

¹⁰ «Activa enim vita est, panem esurienti tribuere, verbum sapientiae nescientem docere, errantem corrigere, ad humilitatis viam superbientem proximum revocare, infirmantis curam gerere, quae singulis quibusque expediant dispensare, et commissis nobis qualiter subsistere valeant providere. Contemplativa vero vita est charitatem quidem Dei proximi tota mente retinere, sed ab exteriori actione quiescere, soli desiderio conditoris inhaerere, ut nil jam agere libeat, sed, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris animus inardescat», In *Ez* II, 2, 8, CChr 142, p. 230. Cf. *Mor* XXXII, 3, 4, CChr 143 B, p. 1629.

amore, per godere della pace e della felicità infinita, per essere associato agli angeli nell'eternità¹¹.

Però per il peccato perse questa vocazione che lo elevava al di sopra dei suoi limiti; seguendo il diavolo, tentò di essere uguale a Dio e rifiutò di obbedirlo. La conseguenza fu il sigillo della corruzione e della morte che pesano sulla sua vita; la sua intelligenza e la sua volontà, inoltre, rimasero debilitate. Al peccato originale, radice del vizio che è innestata in lui, si aggiunsero i peccati personali di ogni uomo oltre alla condizione abituale di essere esposti alla tentazione e la tendenza di preferire a Dio il piacere passeggiare. Per l'uomo è possibile tornare a Dio solo grazie alla salvezza raggiunta da Cristo, per mezzo dell'ascesi e della luce della preghiera contemplativa.

Cristo è il mediatore. Facendosi uomo e, soprattutto, nella sua Passione, Morte e Risurrezione, si manifesta come Redentore e modello dell'uomo. La meditazione dei suoi Misteri porta alla contemplazione del Cristo già glorioso e nostro intercessore davanti al Padre.

Lo Spirito Santo porta a compimento l'opera di salvezza nell'uomo, attuata efficacemente nell'anima attraverso i suoi doni¹². Tra questi, la saggezza, in modo particolare, produce nell'anima una grande tranquillità e la rende idonea alla contemplazione di Dio. Gli angeli, che sono pieni di luce e carità, aiutano gli uomini nel loro cammino spirituale¹³.

La Scrittura è allo stesso modo un altro grande mezzo per conoscere Dio e i personaggi biblici sono modelli per accrescere le nostre virtù. Gregorio usa di preferenza il termine di *electi* per denominare i cristiani che vivono e perseverano nella grazia di Cristo¹⁴.

¹¹ Cf. S 23-25.

¹² In Ez II, 7, 7, CChr 142, p. 320.

¹³ Mor XXXI, 99-100, CChr 1443 B, p. 1618-9. Mor II, 1, CChr 143, p. 59.

¹⁴ Cf. S 35.

Per raggiungere la contemplazione è necessario il “servizio” della vita attiva o dell’ascesi personale, che san Gregorio concepisce come aiuto al prossimo e come purificazione morale propria, in definitiva un esercizio delle virtù, specialmente della carità. Dà molta importanza all’intenzione interiore, che colloca nel cuore e indica, come attitudine coerente della presenza di Dio, l’umiltà. E’ inoltre attento alla pazienza ed alla penitenza¹⁵ che, oltre alla compunzione, portano ai frutti della pace interiore che è preludio della contemplazione.

Il fine dell’uomo è di vedere Dio, però la sua condizione corporale e peccatrice costituisce un ostacolo per raggiungere tale fine. D’altra parte l’oggetto della visione, Dio, è nascosto e misterioso. Per questo l’unico cammino possibile è quello della contemplazione e della preghiera che unisce a Dio nella fede. Questa è più un atto di amore che di intelligenza ed anche se imperfetta è già un inizio della visione beatifica¹⁶.

San Gregorio Magno non è un teologo sistematico che spiega le verità della fede, bensì un teologo spirituale che pone la dogmatica a servizio della vita spirituale e della santificazione dell’uomo. Leclercq sottolinea così solo le linee fondamentali del pensiero spirituale gregoriano, che considera, a sua volta, soprattutto, in termini di “conoscenza” e “visione”. La sua opera è una grande sintesi della Bibbia, della liturgia e dei padri antichi, trasformate, nella sua

¹⁵ Cf. S 36.

¹⁶ In Ez II, 9, 10, CChr 142, pp. 364-365. «Dès maintenant, cette vue de foi est exercée non par la “raison” qui distingue et ordonne, mais par “l’esprit” (*mens*) qui regarde et perçoit, et dont la *ratio* n’est qu’une fonction», S 40. «Saint Grégoire le désigne en des mots comme «percevoir», «sentir», de préférence à un terme comme “expérience”. Néanmoins cette perception est plus qu’une connaissance, un savoir: c’est une sagesse, autrement dit une connaissance savoureuse, bien que non pas entièrement satisfaisante: *sapor, non satietas* [Mor VIII, 49]; c’est une connaissance d’amour, une connaissance exercée par l’amour, qui est lui-même connaissance: *Per amorem agnoscimus* [Mor X, 13]... *Amor ipse notitia est* [In Ev XXVIII, 4]», S 41.

originale interpretazione, nella principale fonte delle correnti del pensiero del medio evo.

San Colombano

Anche la spiritualità celtica-irlandese esercitò una grande influenza nel continente durante l'alto medio¹⁷ evo. I personaggi fondamentali del movimento monastico irlandese sono due: San Patrizio e San Colombano. Non conosciamo molto, con certezza, di san Patrizio (+ 461), quel che si sa è che organizzò la Chiesa secondo un modello missionario-monastico e con un rigido orientamento ascetico.

In Irlanda nasce san Colombano verso il 563. Per i penitenti compose due penitenziali, introducendo così nella Gallia l'austerità irlandese. Scrisse due regole attribuite ad altri scrittori, come anche lettere e istruzioni. Possiamo dire che di taluni tratti della sua eredità spirituale si sono perdute alcune idee principali : la caducità e vanità del mondo, l'instabilità dell'uomo, l'incertezza della vita, la necessità di recuperare la somiglianza divina attraverso l'umiltà¹⁸. Solo questa dà pace e godimento all'anima, insiste, inoltre, sulla necessità della carità con i fratelli, grande dovere del cristiano. Esorta a desiderare il cielo, a imitare Cristo crocifisso e a progredire nelle virtù. Nelle sue regole si ispira a Cassiano, a san Basilio e a san Gerolamo; l'austerità e la rinuncia caratterizzano la sua dottrina, ma mitigate dalla discrezione e dalla moderazione. E' da notare la sua grande ammirazione per san Gregorio.

¹⁷ Cf. G. A. GARCÍA VIVAS, *El monacato irlandés y su desarrollo insular y continental entre los siglos V y IX: un estado de la cuestión*, in *Estudios Eclesiásticos* 285 (1998) 307-321.

¹⁸ Cf. S. COLUMBANO, *Le Opere*, ed. A. Granata, Milano 2001: *Ep* IV, pp. 54-72; *Instr* X, pp. 224-236.

Come in tutto il monachesimo antico, lo stato monastico era un modo di vita penitenziale e in Irlanda si sviluppò specialmente la penitenza privata, oltre alla penitenza pubblica. Aveva forma di confessione e veniva accompagnata da un libro penitenziale che indicava la pena corrispondente ai peccati, secondo una determinata tariffa. Questo costume si estese poi al continente e significò un avanzamento nell'evoluzione della spiritualità. Nacquero così le messe private, le indulgenze, le preghiere con le braccia incrociate, le immersioni nell'acqua fredda, la peregrinazione e l'esilio volontario, e altre forme di penitenza personale.

La vita contemplativa dei monaci irlandesi, eremiti o cenobiti, si esprimeva nella lettura della Bibbia, la preghiera e la liturgia. Si conservano molti commentari che si rifanno ai libri biblici, ed era tipico che i pellegrini portassero con sé un piccolo Vangelo.. La Messa veniva celebrata nelle domeniche, nelle feste e nei funerali. Si teneva una omelia a cui assistevano molti fedeli. Nella salmodia si usavano i titoli cristiani dei salmi.

I secoli VII e VIII

La letteratura spirituale dei secoli VII e VIII è fortemente marcata dalle condizioni sociali e politiche dell'epoca. Dopo la caduta dell' Impero Romano si succedono le invasioni dei popoli "barbari" e si costituiscono nuovi stati. Sussiste ancora, nonostante ciò, la cristianità antica e l'influenza dei monaci acquista in questo periodo un'importanza determinante nella vita cristiana, vita fortemente modellata dalle opere di san Gregorio di Tours, dai *Dialoghi* di Gregorio Magno, dalla *Vita di san Antonio* di san Atanasio e dalla *Vita di san Martino* di Sulpicio Severo, scritti che descrivono più un ideale di vita che una biografia storica. San Gregorio Magno rappresentò una speciale autorità per due grandi autori di questo periodo: san Isidoro di Siviglia e San Beda il Venerabile¹⁹.

¹⁹ Los monasterios siguían la *regula mixta* y la liturgia se convertía poco a poco en el centro de la vida del monasterio. Aumentaban los monjes ordenados, y decrecía el trabajo manual. La Regla benedictina no obtendrá la

S. Beda rappresenta il tipico monaco sereno dedicato alla preghiera e allo studio, sempre dentro la clausura²⁰ del suo monastero. Un altro, san Bonifacio, al contrario, segue la tradizione celtica della peregrinazione e dell'esilio²¹. Creò un tipo di missione di cui l'agente non era il missionario bensì il monastero, che si inseriva di fatto nel centro della vita religiosa e culturale della zona, fino ad abbandonare il suo stile di vita claustrale. Di san Bonifacio, come di san Oscar, si può dire *foris apostolus, intus monachus*²² e che lui e la sua opera costituirono un preannuncio del rinascimento carolingio.

Si ebbe un'evoluzione nella concezione dell'ascesi in questa epoca. Ad un inizio tendente alla eccentricità, per voler imitare i monaci del deserto nelle fredde regioni germaniche, seguì poi una modalità ascetica più moderata influenzata dal progressivo stabilizzarsi dell'organizzazione monastica.

Il salterio alimentava la pietà in questo tempo. I salmi erano preceduti da spiegazioni o note che indicano il senso cristologico di ogni salmo ed erano seguiti da orazioni, le "collette". La meditazione fu descritta da vari autori, soprattutto da san Isidoro e san Beda²³.

preponderancia hasta después del siglo VIII, siglo en el que decae mayormente el monacato celta inspirado en san Columbano.

²⁰ Cf. S. Beda Venerabilis, SA 6, Roma 1936. B. WARD, *The Venerable Bede*, Londres 1990. C. LEONARDI, *Il Venerabile Beda e la cultura del secolo VIII*, in *I problemi dell'occidente nel secolo VIII*, Spoleto 1973. J. LECLERCQ, *Saint Bede and Christian Expansion*, en *Word and Spirit* 7 (1985) 3-22.

²¹ *Vita Bonifacii*, PL 89, 600-634. Su biógrafo Wilibaldo presenta toda su vida como una peregrinación. De hecho, ésta reunía las dos aspiraciones antiguas de vida solitaria y predicación en el destierro, que podían ser coronadas con el martirio. S. Bonifacio es el símbolo perfecto de este ideal. Cf. *Aux sources* 60 ss. *Témoins* 17-38, y sobre san Oscar especialmente pp. 39-58.

²² Cf. S 80

²³ Cf. M. C. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, BAC 433, Madrid 1993. Id. (ed.), *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento*, León 1961. L. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla*, en

Nasceva dalla lettura della Scrittura e preparava alla preghiera ed all'*otium spirituale* in cui lo spirito riposava e gioiva. Beda interpreta la Scrittura in senso spirituale e considera che l'unica teologia esistente è la contemplazione di Dio²⁴. La tradizione monastica conserverà l'uso del termine "teologia" in questo senso, secondo il significato che aveva nell'antichità e nel suo prosiegua continuerà a considerare la contemplazione come il desiderio di vedere il volto del Signore con gli angeli nella gloria di Dio. La Luce della divina contemplazione era una Grazia che Dio concedeva a pochi perfetti, in seguito ad una grande purificazione del loro cuore²⁵.

Il rinascimento carolingio

Il periodo che si estende durante il regno di Carlo Magno (768-814) è impregnato da grande vitalità biblica, liturgica e teologica²⁶. Altrettanto grande è l'influenza del monachesimo e della Regola benedettina che si afferma sempre più maggiormente fino a divenire quasi l'unica fonte di osservanza monastica. Il primo autore di cui abbiamo un esplicito riferimento alla Regola è Ambrogio Autperto, monaco e abate di San Vincenzo al Volturno (Italia meridionale), dove morì nell'anno 784²⁷. Scrisse un commentario all'Apocalisse e vari opuscoli che furono molto copiati nel medio evo, tra essi il

DPAC, Salamanca 1991. ISIDORO DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officiis*, ed. C. M. Lawson, CChr 113, Turnhout 1989.

²⁴ «Una ergo et sola est theologia, id est contemplatio Dei», In *Lucam* III, 10, CChr 120, p. 226.

²⁵ Cf. In *Cant* II, 2, CChr 119 B, pp. 218-220.

²⁶ «L'Eglise y fait preuve d'une intense vitalité, qui se manifeste dans tous les domaines: formation des laïcs, organisation de la vie des clercs et des chanoines, essor bénédictin, culture, ascèse, piété toute pénétrée de Bible et de liturgie, théologie enfin», *Témoins* 39.

²⁷ Cf. J. WINANDY, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris 1953; C. LEONARDI, *Spiritualità di Ambrogio Autperto*, in *StMed* 9 (1968) 1-131. Ed. crítica de R. Weber en CChrCM 27-27 B, Turnhout 1975-1979.

Conflitto dei vizi e delle virtù. Leclercq lo considera il primo rappresentante della teologia monastica²⁸.

Come Beda e Isidoro, l'Autperto deve molto ai Padri, principalmente a san Gregorio Magno e a sant'Agostino, allo stesso tempo la sua opera riflette un' originale riflessione personale. Il mistero della Chiesa e della Vergine Maria occupano un posto importante nei suoi scritti. Considera l'ascesi come un cammino possibile per tutti, ma principalmente per quelli che hanno scelto la via stretta dei consigli evangelici, diverso dai comandamenti. Propugna la stabilità nel monastero come un mezzo di perfezione che favorisce la quiete spirituale. Inoltre, la meditazione assidua dei misteri di Cristo, in un clima di silenzio e con il fervore del cuore, produce una comprensione di ordine superiore a cui si arriva solo con l'intelligenza: *cum amaris, apprehenderis*²⁹. Questa idea della teologia, ispirata da San Gregorio Magno e dalla Scrittura, sarà una costante caratteristica di molti teologi monastici posteriori.

I monaci di questa epoca si distinguono sempre più dai chierici per la loro occupazione e per l'attenzione alla liturgia, solenne e d'ispirazione romana. Un riformatore importante fu Benedetto di Aniane, nella cui opera contò molto il decisivo appoggio di Carlo Magno e Ludovico il Pio. Egli promosse, insieme alla liturgia, l'altro elemento essenziale della tradizione spirituale monastica : la *Lectio divina*, raccomandata vivamente come mezzo fondamentale per raggiungere la Sapienza. L'ananiense indica, inoltre, lo studio della Scrittura, di Orìgene, di sant'Agostino, di san Girolamo e di san Gregorio come aiuto all'intelligenza della fede e alla pratica dell'amore. Preghiera, lettura, meditazione e studio favoriscono la contemplazione³⁰. Frutto della riforma anianense è il primo

²⁸ «On a pu voir en leur auteur un "moine et un théologien", le premier représentant de la théologie monastique», S 100.

²⁹ Cf. S 101 y J. LECLERCQ, *Contemplation*, in DSp II, 1936.

³⁰ Cf. J. LECLERCQ (ed.), *Les "Munimenta fidei" de St-Benoît d'Aniane*, AM I, Roma 1948, pp. 61-74. P. ENGELBERT, *Benedikt von Aniane und die karolingische Reichsidee. Zur politischen Theologie des Frühmittelalters*, SA 103,

commentario alla Regola di san Benedetto, composto da Esmaragdo (750-825) dopo l'anno 817³¹, in cui, seguendo la tradizione dei Padri, espone una elevata dottrina dell'ascesi e della preghiera.

Questo commentario e il compendio del testo chiamato *Diadema dei monaci*³² esercitarono una grande influenza nella diffusione della Regola benedettina e il suo insediamento nella tradizione monastica occidentale.

L'ascesi prende in questi secoli una tendenza progressivamente più moderata dal punto di vista della mortificazione corporale, privilegiando maggiormente l'aspetto psicologico dell'anima: la rettitudine del cuore, la purezza dell'intenzione... Il trattato di Rabano Mauro *De modo paenitentiae*³³, per fare un esempio, è un intento di interiorizzazione della pratica penitenziale ed espone una autentica teologia del pentimento, della confidenza nel perdono divino, della speranza nel giudizio finale e della vita eterna. L'agiografia riflette

Roma 1990, pp. 67-104. J. SEMMLER, *Benedictus II: Una regula - una consuetudo*, in *Bénédictine culture (750-1050)*, Lovanio 1983. Id., *Le monachisme occidentale du VIII-X siècle. Formation et reformation*, in RBén 103 (1993) 68-89. R. GRÉGOIRE, *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, in StMed 26 (1985) 573-610.

³¹ *Smaragdi abbatis expositio in regulam Benedicti*, CCM VIII, eds. P. Engelbert - A. Spannagel, Siegburg 1974.

³² PL 102, 593-690. «Ainsi l'intelligence spirituelle de l'Écriture se légitime comme un effet de l'Esprit-Saint dans l'âme... Elle suppose la connaissance et l'exercice de l'intelligence: elle n'est pas destinée à engendrer la connaissance et à nourrir l'intelligence. Elle est une occupation de l'amour: elle est de l'ordre de la contemplation, de la délectation, "du goût", de la sagesse, non de la science. Il ne faut donc pas lui chercher de justification rationnelle, car elle ne relève pas de la raison ni du raisonnement, mais bien plutôt du don du Saint-Esprit, d'un certain sens spirituel que l'Esprit de Dieu donne à l'âme», *Témoins* 70. «La vie spirituelle telle que Smaragdo la décrit est une illustration singulièrement belle de la doctrine catholique», *Témoins* 83.

³³ PL 112, 1304.

ugualmente questa nuova tendenza nel modo di concepire la santità cristiana.

La spiritualità carolingia sviluppò l'interesse per la Bibbia e, soprattutto, l'amore per la liturgia. Rabano Mauro, di fatto, commentò quasi tutti i libri biblici. Secondo lui, attraverso la lettura della Scrittura arriviamo a conoscere in una certa misura qualcosa della felicità eterna futura³⁴.

Alcuino revisionò la Vulgata, i libri liturgici (sacramentario, messale e lezionario) e organizzò la liturgia occidentale seguendo le regole dell'uniformità dettate dall'imperatore. Si composero molti inni e poemi che alimentarono la pietà liturgica. Rabano, da parte sua, scrisse diversi trattati in cui vengono toccati temi liturgici, come *De clericorum institutione*³⁵ e *Gli ordini sacri*³⁶. Cristo appare come il Re dei re, a cui devono servire i re della terra, esaltato con la vittoria della Redenzione. Si rappresenta la *majestas Domini* nel trono della Gloria, circondato da angeli e con la croce come scettro reale. La pietà mariana è anch'essa molto presente. Si copiavano i sermoni mariani di san Ildefonso e di san Beda e si cominciò a celebrare la messa della Vergine in sabato. Ratramno scrisse un trattato sulla verginità di Maria³⁷, lo stesso fece Pascasio Radberto³⁸, importante, specialmente per la sua omelia dell'Assunzione, divulgata con il nome di san Girolamo³⁹. In essa l'intelligenza della fede è armonicamente unita alla spiritualità ed alla pietà, un equilibrio che si può incontrare anche nei trattati attorno all'Eucaristia di questi stessi teologi. L'Eucaristia è il memoriale della Passione attraverso la quale Cristo ci ha liberato dalla morte. Essa ci comunica i frutti della sua vittoria redentrice

³⁴ Cf. RÁBANO MAURO, *De ecclesiastica disciplina* III, PL 112, 1233-1234. M. N. TODARO, *Il commento di Rabano Mauro a Geremia*, in *StMed* 42 (2001) 41-120.

³⁵ PL 107, 293-420.

³⁶ PL 112, 1165-1192.

³⁷ *De eo quod Christus de Virgine natus est*, PL 121, 81.

³⁸ *De partu Virginis*, PL 120, 1307, e *Historia de ortu sanctae Mariae*, PL 30, 308.

³⁹ PL 30, 126.

mentre speriamo la sua contemplazione, non nel sacramento, ma faccia a faccia⁴⁰.

Pascasio Radberto⁴¹, Ratramno di Corbie⁴² e Floro di Lyon⁴³, non sono concordi nella loro spiegazione del dogma eucaristico, però non è assente in essi la preoccupazione della partecipazione spirituale dei fedeli nell'Eucaristia, inteso come "banchetto in cui quotidianamente il Re della creazione si unisce alla sua sposa"⁴⁴. Floro de Lyon esorta l'anima ad unirsi al Signore nella devozione e nella preghiera, con abbracci spirituali e distacco dai beni temporali⁴⁵.

Rabano Mauro scrisse altre opere di teologia spirituale⁴⁶, *De videndo Deum* e *De puritate cordi*, in cui espone una elevata dottrina della contemplazione divina. Il desiderio di Dio esige l'ascesi prima di arrivare alla contemplazione. Ugualmente Pascasio Radberto parla della conoscenza per amore alla fine del suo trattato *sopra la fede, la speranza e la carità*⁴⁷, in cui sviluppa come attraverso l'amore l'anima può comprendere e possedere, in qualche modo, le realtà che ama. Ugualmente Candido di Fulda considera la purezza del cuore l'unico mezzo per vedere Dio, per quanto è possibile in questa vita. Chiaramente tutti questi autori seguono molto da vicino la teologia di Gregorio Magno e Cassiano.

⁴⁰ RATRAMNO, *De corpore et sanguine Domini* 100.

⁴¹ *De corpore et sanguine Domini*, ed. B. Paulus, CChrCM. 16, Turnhout 1969.

⁴² Ed. J. N. Bakhuizen van den Brink, Amsterdam 1974.

⁴³ *De expositione Missae* 119, 32.

⁴⁴ PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, pròl., PL 120, 1266. Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, I, op. cit., Parte IV, caps. 3 y 4. M. A. NAVARRO, *La carne de Cristo. El misterio eucarístico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro y Godescalco*, Madrid 1989.

⁴⁵ Cf. *De expositione Missae* 20, PL 119, 32.

⁴⁶ PL 112, 1261-1303.

⁴⁷ PL 120, 1487-1490.

I secoli X e XI

Cluny fu il principale, anche se non unico, centro di riforma monastica durante questi due secoli, grazie alla perfetta organizzazione della preghiera e ai legami che lo unirono alla sede apostolica nel secolo XI⁴⁸. L'abate fondatore fu Bernone (927) e il secondo abate, Odone (927-942), fu quello che diede l'impronta spirituale fondamentale. Odone scrisse varie opere: il poema *Occupatio*, conferenze e una antologia di testi di san Gregorio⁴⁹. Ha una visione della vita spirituale molto teocentrica: il monaco deve farsi estraneo al mondo ed al peccato per dedicarsi alla lode divina, come gli angeli nel paradiso, in un clima di pace e silenzio. Culto e ascesi, adorazione e rinuncia sono la chiave del suo pensiero⁵⁰.

Dopo il breve abbaziato di Aimardo fu eletto come successore Màyo, il suo abbaziato durò quaranta anni (954-994) e consolidò la riforma cluniacense. Sappiamo che aveva una predilezione per san Gregorio⁵¹. Gli successe san Odilone (1049), Durante il suo abbaziato Cluny raggiunse il suo apogeo. Scrisse preghiere, omelie per le feste del Signore e della Vergine, inni, etc. Si consacrò alla Vergine mediante la devozione della schiavitù mariana e si dice della sua vita che parlava sempre della Sacra Scrittura⁵² e che dava molte elemosine

⁴⁸ Cf. P. ENGELBERT, *Cluny*, en LThK 2, 1237-38. Id., *Cluniazensische Reform*, en LThK 2, 1235-36. G. M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino 1993. J. WOLLASCH, *Cluny "Licht der Welt"*. *Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Zurich - Düsseldorf 1996. M. PACAUT, *L'Ordre de Cluny*, Paris 1986. G. CONSTABLE, *Cluniac Studies*, Londres 1980.

⁴⁹ PL 133, 517-538.

⁵⁰ «Le monachisme devrait être la réalisation parfaite -et par conséquent "typique", symbolique- du mystère ecclésial inauguré à la Pentecôte» *Témoins* 127-8, y cf. J. LECLERCQ, *L'idéal monastique de St-Odon d'après ses oeuvres*, en AA.VV., *A Cluny*, Dijon 1950, pp. 227-232. K. HALLINGER, *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny*, in RMab 46 (1956) 117-140.

⁵¹ Cf. ODILÓN, *Vida de san Mayolo*, PL 142, 943.

⁵² JOTSAUD, *Vita s. Odilonis* I, 6, PL 142, 901.

ai poveri⁵³. Diede inizio al notevole sviluppo del ritualismo nella liturgia che culminerà nell'abbaziale di San Ugo (1049-1109) di cui danno testimonianza le successive redazioni delle consuetudini di Cluny. Le messe private, per esempio, acquistano con lui una grande importanza. Tutta la vita monastica cluniacense girava intorno alla preghiera. Grande devozione suscitavano le feste del Signore che celebravano i Misteri della sua vita, della sua Passione e della sua Resurrezione⁵⁴. Si può dire, senza dubbio alcuno, che l'ideale del monaco cluniacense era la *oratio continua* che creava il clima in cui viveva la sua occupazione giornaliera fatta di liturgia, lettura e lavoro⁵⁵.

Cluny non fu l'unico centro di riforma monastica; se ne ebbero altri come Gorze, fondato nella Lorena nel 933, che non rappresentava una opposizione a Cluny ma piuttosto una forma differente di interpretare l'osservanza monastica e i costumi liturgici⁵⁶. Altri movimenti furono Fleury o i monasteri inglesi, più dediti alla *cura animarum*, dentro cui sorse la *Regularis Concordia*⁵⁷.

Il monachesimo benedettino in Italia vide sorgere diverse manifestazioni di vita eremitica. Una delle più importanti fu quella di san Romualdo (1027), il quale fondò cenobi, anche se le sue preferenze furono eremitiche. La lotta contro il diavolo nella solitudine, l'austerità, la compunzione e l'amore per Gesù, erano i temi spirituali caratteristici di questo personaggio. Le due istituzioni più rappresentative della sua attività fondatrice furono Fonte Avellana e Camaldoli. La prima fu animata principalmente da una delle figure

⁵³ S. PEDRO DAMIANO, *Vita S. Odilonis* 2, in *Bibliotheca Cluniacensis*, Mâcon 1915, 317 C. Cf. *Témoins* 137-8.

⁵⁴ Cf. J. LECLERCQ, *Sur la dévotion à l'humanité du Christ*, in *RBén* 63 (1953) 128-130.

⁵⁵ Cf. A. WILMART, *Auteurs spirituels*, op. cit., pp. 77-78. J. LECLERCQ, *Prayer at Cluny*, in *Journal of the American Academy of Religion* 51 (1983) 651-665.

⁵⁶ Cf. K. HALLINGER, *Gorze-Cluny*, SA 22, 25, Roma 1950-51.

⁵⁷ Cf. CCM VII, 3. D. KNOWLES, *The Monastic Order in England*, Cambridge 1963, p. 448 ss.

più emergenti della Chiesa del secolo XI: San Pier Damiano (1072), la cui prima opera scritta fu precisamente la “Vita di San Romualdo”⁵⁸; in essa esaltava l’opera del santo, il suo ideale di vita solitaria e il suo contributo alla riforma del clero, oltre a esporre il suo programma di vita personale. Mentre fu priore di Fonte Avellana scrisse vari trattati e una regola eremitica. La sua attività fu impostata, soprattutto, a organizzare la vita solitaria, ma in comune, non in modo anacoretico. In effetti, in questo senso diresse e riformò diversi cenobi.

San Pier Damiano è uno dei teologi più eccellenti del suo secolo a cui Leclercq dedicò la monografia analizzata anteriormente⁵⁹.

La Bibbia continua ad essere la fonte della vita spirituale e della preghiera, tanto pubblica come privata. Non si usa pertanto solo nella liturgia, ma anche in modo tale che laici e monaci possano trovare in essa la fonte della loro preghiera privata, spesso in forma di giaculatorie spontanee, chiamate *orationes furtivae*, come si legge nella vita di san Oscar scritta da san Remberto, che dopo aver cantato i salmi continuava la sua preghiera silenziosa con frasi brevi che lo stimolavano alla compunzione⁶⁰. Il progresso spirituale era considerato come legato strettamente alla lettura ed alla comprensione della Bibbia⁶¹. La liturgia, da parte sua, si arricchisce con una notevole produzione di inni, tropos, sequenze, poemi, etc., che si compongono in questo secolo per il culto⁶². Si sviluppa il culto della Vergine e dei santi, i suffragi per i defunti e i sabati mariani.

Giovanni di Fecamp era un autore sconosciuto finché non fu riscoperto da A. Wilmart nei primi decenni del XX secolo. La sua importanza nella storia della spiritualità e nella teologia monastica fu messa in rilievo da Leclercq nello studio che gli dedicò, analizzato lo stesso precedentemente.

⁵⁸ Ed. G. TABACCO, Roma 1957.

⁵⁹ Cf. PD. R. GRÉGOIRE, *S. Pier Damiani e la teologia del suo tempo*, in SM 16 (1974) 69-88.

⁶⁰ Cf. *Vita s. Anscharii* 59, PL 118, 1002.

⁶¹ Cf. AA.VV., *La Bibbia nell’Alto Medioevo*, Spoleto 1983

⁶² Cf. *Analecta Himnyca Medioevi*, Leipzig 1886-.

San Anselmo

A metà del secolo XI si constata una crisi nel cenobitismo benedettino tradizionale e si assiste alla nascita e sviluppo di nuovi movimenti religiosi, in gran parte eremitici⁶³. I più importanti furono Vallombrosa, fondata da San Giovanni Gualberto, Montevergine, fondato da San Guglielmo di Vercelli, i canonici premostratensi di San Norberto, le certose di San Bruno, e alcuni ordini militari ispirati allo spirito delle crociate.

Paradossalmente questa crisi prepara a sua volta all'apparizione di grandi autori teologi e spirituali dentro lo stesso monachesimo benedettino, che rappresentano il frutto dello sforzo rinnovatore che si vive nel suo interno. Uno di essi è san Anselmo, che Leclercq qualifica come "monaco geniale". Scrisse diverse opere teologiche e spirituali. Il suo pensiero è un intento di comprendere e spiegare i misteri di Dio. In esso ci incontriamo per la prima volta con il problema di delimitare le frontiere entro la teologia e la spiritualità e di definire il ruolo della razionalità. Finora, la tradizione patristica e monastica intendeva la teologia soprattutto come una conoscenza di Dio attraverso l'amore e la contemplazione. San Anselmo ideò la possibilità di una conoscenza puramente intellettuale, in accordo con la capacità razionale dell'uomo.

Nella sua *Orationes sive Meditationes* appare allo stesso tempo una retorica di alto livello ed un intenso fervore, sempre nella ricerca

⁶³ «Ce que Dom Morin a nommé, d'une expression heureuse, «la crisi du cénobitisme» est en réalité une crise de prospérité: l'enrichissement consécutif à la confiance que les abbayes s'attiraient de la part des grands, consécutif aussi à la sage administration de prudents abbés, dont plusieurs furent des saints... provoquait une réaction en faveur d'une pauvreté effective dont la garantie fût le retour au désert», *Aux sources* 181. Cf. *Témoins* 194-217.

dell'esperienza di Dio⁶⁴. Von Balthasar la definisce “meravigliosa”⁶⁵, e A. Wilmart “opera maestra” della spiritualità medievale⁶⁶, senza imbarazzo, al contrario della maggioranza degli studiosi che considerano la retorica anselmiana eccessiva e artificiale⁶⁷.

Ai temi tradizionali San Anselmo riesce ad imprimere una sensibilità nuova e personale. Basa l'ascesi monastica sull'austerità e nella fedele osservanza della disciplina comune, quindi non tanto sulla penitenza corporale. Già non si parla più di peregrinazione ma di stabilità nel monastero, di pratica del timore del Signore con amore, nell'obbedienza, nella compunzione, nella purezza dell'intenzione e nell'umiltà.

Il suo concetto di preghiera è nel solco della tradizione monastica, una preghiera che va preceduta dalla *lectio* e dalla *meditatio*, come indica nel prologo del suo *Orationes*.

Il fine è quello di aiutare a suscitare la compunzione del peccatore e l'amore per Dio, e introdurlo nel desiderio della contemplazione dei Misteri di Dio: Cristo e la Redenzione, l'Eucaristia, la Vergine e i santi. Anche l'amicizia occupa un posto importante nelle Orazioni e nelle Lettere; sono frequenti in essa, per esempio, le parole *cor* e *affectus*. E' possibile dire che in questi due

⁶⁴ Ed. F. S. SCHMITT, *S. Anselmi opera*, III, Edinburgh 1946. Id., *Des Hl. Anselm von Canterbury Gebet zum Hl. Benedikt*, en AA.VV., *Studia benedictina*, SA 18-19, Roma 1947, p. 307. J. ALAMEDA (ed.), *Obras completas de san Anselmo*, 2 vols., BAC, Madrid 1952-53.

⁶⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, Madrid 1985, p. 210.

⁶⁶ A. WILMART, *Le recueil des prières de saint Anselme*, en *Méditations et Prières de saint Anselme*, Paris - Maredsous 1923, pp. LXI-LXII.

⁶⁷ Cf. I. BIFFI, *Cristo desiderio del monaco*, op. cit., p. 237. R. ROQUES, *Structure et caractères de la prière Anselmienne*, in *Sola ratione. Anselm-Studien für Pater Dr. H. c. Franciscus Salesius Schmitt OSB zum 75. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970. R. W. SOUTHERN, *St. Anselm: a Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990. I. BIFFI-C. MIRABELLI (eds.), *Anselmo d'Aosta figura europea*, Milano 1989. Id. (eds.), *Anselmo d'Aosta. Opere*, Milano 1988-97.

ultimi tipi di scritti San Anselmo si mostra più chiaramente dipendente dalla tradizione monastica⁶⁸ precedente.

Allo stesso tempo è difficile delimitare in lui il padre spirituale e il pensatore rigoroso, il teologo e il filosofo. Le sue opere proseguono suscitando tesi, interpretazioni e opinioni differenti e contrastanti. Ci sono opere che anticipano la novità del metodo scolastico, ispirandosi però ancora alla gnosi patristica, specialmente il *Proslogion* ed il *Monologion*. Nel *Proslogion* l'argomentazione razionale è mescolata con le orazioni iniziali per giungere in seguito all'esposizione, da cui si deduce che l' *Intellectus fidei* anselmiano è soprattutto una sapienza che ha il suo fondamento in una esperienza di ordine mistico, simile alla *Confessio* di Giovanni di Fecamp, di ispirazione agostiniana⁶⁹. Con tutto, l' "argomento ontologico" è estrinsecamente filosofico e assolutamente originale, e rappresenta il progresso intellettuale e speculativo che ha sviluppato l'abate del Bec, più in là di quello che aveva raggiunto san Agostino. Non si conoscevano ancora tutte le opere logiche di Aristotele, per cui la base filosofica utilizzata continua ad essere la dialettica ereditata da Boezio, con una netta tendenza verso la metafisica. Forse san Anselmo rimase un poco deluso dalla ragione e per questo si rivolse più verso la preghiera e la spiritualità. Il pensatore e il mistico si alternano in lui e rivelano la lotta tra l'amore contemplativo e la ricerca intellettuale.

Non tentò una sintesi completa della teologia. Trattò solo questioni fondamentali isolate, però in una forma originale per il suo tempo tanto che lo si considera il "padre della scolastica", anche se ottenne sempre un difficile equilibrio tra la sempre più usata dialettica

⁶⁸ B. WARD, *The Prayers and Meditations of St Anselm (with the Proslogion)*, Harmondsworth 1973, p. 46. Según I. Biffi, en las *Orationes* anselmianas se puede hablar de una teología que se hace oración, pero sin llegar a poder ser calificada de «teología monástica», cf. *Cristo ...*, op. cit., p. 237. E. BRIANCESCO, *Teología y espiritualidad en Anselmo de Canterbury*, in *Teología* 21 (1984) 5-21.

⁶⁹ Cf. A. STOLZ, *Zur Theologie des Proslogion*, en *Catholica* 2 (1933) 1-24.

e la tradizione monastica, di cui è stato un fedele rappresentante⁷⁰. Leclercq afferma che la riflessione dottrinale della scuola di Bec costituì una vera teologia monastica:

“Costituì una vera teologia; però si tratta di una teologia monastica: è biblica, liturgica, patristica, per le sue fonti e la sua espressione; è pratica per il suo orientamento: è una dottrina per la vita. Non tratta di problemi astratti...Non accusiamo questi ultimi (scholastici): grazie ad essi, per la prima volta nella storia monastica, molti dati tradizionali sono stati organizzati, formulati con precisione, da testimoni numerosi e unanimi”⁷¹.

Il secolo XII

Il secolo XII fu molto fecondo di opere letterarie e spirituali nell'ambiente benedettino; di fatto, incontriamo un gran numero di autori dei quali conosciamo gli scritti teologici. Eadmero, segretario di san Anselmo, scrisse un'importante opera mariologica che contribuì allo sviluppo della dottrina dell'Immacolata Concezione, e altre opere minori, come un *Excitatio mentis in inquisitionem Dei* e lettere spirituali⁷²; Honorio di Autun lasciò numerose opere di catechesi, morali e spirituali⁷³; Herberto di Losinga scrisse lettere e sermoni;

⁷⁰ «Il lutte contre les excès de certains “dialecticiens”, mais il fait lui-même large part à la dialectique. Ce qu'il y a en lui de monastique lui permet de garder cet équilibre difficile. Car il demeure, en tant que père spirituel, profondément traditionnel. Il est, pour ainsi dire, le type du bénédictin, attaché à la Règle et maintenant toujours le primat de la contemplation, conciliant toutes les valeurs héritées du passé; en même temps, les dons du Seigneur font de lui un penseur puissant, un bénédictine de génie, c'est-à-dire une exception», S 208.

⁷¹ *Témoins* 233

⁷² AM II, pp. 45-117.

⁷³ PL 172, 40-1270.

Pietro Diacono di Montecassino sviluppò il commentario e la Regola di Esmaragdo con considerazioni spirituali ispirate ai padri, principalmente a san Gregorio Magno, attorno all'unione con Cristo, la *lectio divina* e la preghiera⁷⁴. Godofredo di Admont (1165) ha ugualmente sermoni che si distinguono per la loro bellezza⁷⁵.

Abbiamo un nome che si distacca da tutti gli altri, Ruperto di Deutz, uno dei maggiori rappresentanti della teologia monastica del secolo XII. Fu monaco a San Lorenzo di Lieja e abate di Deutz, presso Colonia. Scrisse vari commentari biblici e opere spirituali, testimoni fecondi del suo amore per la *lectio divina*. La sua riflessione teologica sui i misteri salvifici si basa proprio sulla storia della Salvezza che offre la Scrittura, mostrando nel suo stile la chiara influenza di Origene, di San Agostino e San Gregorio. Consegue il suo obiettivo di aspirare ad una conoscenza amorosa ed esperienziale che gli permette di gustare e assaporare la realtà della fede, e per esso si serve spesso nelle sue espressioni della terminologia nuziale⁷⁶.

E' cosciente che l'esperienza di Dio è una Sua Grazia, ed è necessario ricevere questa "visita" divina⁷⁷ perché l'anima possa sperimentarla. Molti dei termini che usa (*tactus, contactus, visitat, afficit, experimentum*⁷⁸) si ritroveranno posteriormente in san Bernardo, però si trattiene in misura minore ad analizzare gli effetti della grazia nell'anima, e ammira, al contrario, le opere divine della salvezza realizzate nei misteri del Verbo e della Chiesa.

⁷⁴ Cf. *Bibliotheca Casinensis*, V, Monte Cassino 1894.

⁷⁵ PL 174.

⁷⁶ Cf. PL 167-170. R. HAACKE (ed.), *De Sancta Trinitate et operibus suis*, CChrCM 21-24, Turnhout 1971-72. J. GRIBOMONT (ed.), *Rupert de Deutz. Les oeuvres du Saint-Esprit*, SC 131-163, Paris 1967-1970. J. VAN ENGEL, *Rupert of Deutz*, Berkeley - Los Angeles - Londres 1983. M. MAGRASSI, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Roma 1959. F. J. SESÉ, *Trinidad, Escritura, Historia. La teología de Ruperto de Deutz*, Pamplona 1988.

⁷⁷ In Matt XII, PL 169, 1604.

⁷⁸ *De victoria Verbi Dei* I, 3, PL 169, 1219 D-1220, ispirato da Origene, *Comm. in Cant* I, 1.

Il Cantico dei Cantici riceve un'interpretazione in chiave mariana, per la prima volta nella storia della esegesi e della spiritualità⁷⁹. Ruperto fa del suo commentario un colloquio con la Vergine, attraverso la quale si unisce a Cristo e alla Chiesa. Leclercq sintetizza così la teologia di Ruperto, nella quale si armonizzano perfettamente la Scrittura, la contemplazione, l'intelligenza e l'amore:

“In esso occupa un grande spazio quello che chiama “i misteri dei salmi”⁸⁰”. Per dedicarsi al piacere di conoscere Dio, nel *dulce studium*⁸¹, in questo “sabato e questo ozio con il Verbo”⁸², crede necessario che il lettore assiduo confida (?) la Scrittura a sua memoria⁸³. Però questa intelligenza non si otterrà senza l'amore: non si concede di più che nel santuario interiore, in *templo cordis*⁸⁴. In questa forma nulla difetta dei dati della tradizione a questa spiritualità della storia biblica⁸⁵”.

Di Pietro il Venerabile e Pietro di Celle si è già trattato nella loro corrispondente monografia. Tra i monaci di questo secolo si distinguono santa Hildegarda di Bingen (1098-1179) e santa Isabella di Schönau, entrambe mistiche.

⁷⁹ Cf. M. PEINADOR, *El comentario de Ruperto de Deutz al Cantar de los Cantares. Introducción, análisis crítico, temas principales*, in *Marianum* 31 (1969) 1-58. Id., *La actitud negativa de Ruperto de Deutz ante la Inmaculada Concepción de la Virgen. Ambiente doctrinal y motivación de la misma*, in *Marianum* 30 (1968) 197-217.

⁸⁰ *De Trin* IV, 5, PL 167, 1674.

⁸¹ *In Matt* X, PL 168, 1555 D.

⁸² *In Reg. S. Bened.* III, 8, PL 170, 515 D.

⁸³ *In Apoc* IV, 5, PL 169, 925 C.

⁸⁴ *In Io* XI, PL 169, 709 A.

⁸⁵ S 214-215.

Santa Hildegarda tratta molti e svariati temi⁸⁶. In teologia parla di tutti i misteri della fede e interpreta la storia della salvezza contenuta nella Scrittura. I libri biblici più citati sono i Salmi, il Cantico dei Cantici, l'Apocalisse e le lettere di san Paolo. La contemplazione, afferma, è possibile per colui che vince i suoi vizi e, mosso dallo Spirito Santo, fissa la sua visione interiore in Dio. Santa Isabella riceve da parte sua le grazie mistiche al ritmo dei tempi liturgici. Invita gli abati a seguire il cammino della contemplazione e a tutti i cristiani a vivere i comandamenti di Dio. I suoi scritti furono molto diffusi.

Gli scrittori del XII secolo furono coscienti della evoluzione che aveva subito la spiritualità e della nuova tendenza religiosa che si constatava nella società. Ruperto di Deutz allude in varie opere a questa situazione, soprattutto a proposito dei canonici regolari, e si attivò per il riconoscimento della istituzione benedettina⁸⁷. Allo stesso tempo però sarà alla radice della controversia con san Bernardo quando Pietro il Venerabile e altri benedettini ebbero l'opportunità di prendere posizione circa la validità della vita e della spiritualità benedettina⁸⁸ ed attorno la stessa teologia della vita religiosa e della professione monastica⁸⁹. "Seguire Cristo nudo" si convertirà in un tema costante della spiritualità monastica medievale, come, del resto, anche la concezione del monastero come un paradiso dove si restituiscono i beni del primo paradiso a causa della Redenzione

⁸⁶ PL 197. A. FÜHRKÖTTER – A. CURLEVARIO (eds.), *Hildegardis Scivias*, CChrCM 43 A y B, Turnhout 1977-78. M. SCHROEDER, *Hildegarde de Bingen (sainte)*, in DSp VII, 509. HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias: conoce los caminos*, Madrid 1999.

⁸⁷ Cf. *In Reg. S. Bened.* IV, PL 170, 525-544; *De vita vere apostolica*, *ibid.*, 611-664; *Epist. Ad Liezelinum*, *ibid.*, 663-668.

⁸⁸ PEDRO EL VENERABLE, *Epist.* I, 28. Cf. PV 169-178. *Id.*, *Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des cisterciens*, in Rbén 67 (1957) 77-94. Sobre la respuesta similar de Hugo de Reading, cf. A. WILMART, *Une risposte de l'ancien monachisme au manifeste de S. Bernard*, in Rbén 46 (1934) 296-344.

⁸⁹ Cf. GODOFREDO DE ADMONT, *Serm.* XI, PL 157, 276. GODOFREDO DE VENDÔME, *Epist.* II, PL 157, 147.

guadagnata da Cristo⁹⁰. La vita monastica è considerata come una “vita profetica”, a esempio dei profeti Elia, Eliseo e san Giovanni Battista, una “vita apostolica”, sull’esempio della primitiva comunità di Gerusalemme, una “vita di martirio”, sull’esempio del combattimento sofferto dai martiri, una “vita angelica” sull’esempio degli angeli, e finalmente, una “vita evangelica” che segue il cammino del Vangelo⁹¹.

La vita benedettina appare sempre come una vita contemplativa con una vocazione speciale alla preghiera ed alla penitenza, anche se lungo la storia i monaci hanno portato la loro collaborazione alle attività pastorali della Chiesa. In questa epoca la *cura animarum* apparteneva già ad altre vocazioni specifiche, come i canonici regolari e la vita monastica accentuò il suo orientamento escatologico, il desiderio di Dio e la devozione al cielo⁹².

Il secolo XII ha per Leclercq un’importanza decisiva per la teologia monastica. Essa è basata sulla Scrittura e riflette una simbiosi tra l’antica e la nuova sensibilità, il contatto assiduo con i Padri della Chiesa e il clima liturgico proprio di un monastero⁹³. Durante il secolo

⁹⁰ «Imitation de Jésus-Christ, la vie monastique est un portement de croix, un engagement à “suivre nu Jésus-Christ nu”. Par là, elle permet de réaliser, dans une certaine mesure, les modèles de sainteté que l’Écriture propose: elle est un paradis où les fruits de la Rédemption restituent, mais en mieux, les biens du premier paradis et inaugurent le paradis à venir», S 228. Cf. G. PENCO, *Gesù Cristo nella spiritualità monastica medievale*, in *Gesù Cristo, mistero e presenza*, Roma 1971, pp. 407-445. I. BIFFI, *Aspetti dell’imitazione di Cristo nella letteratura monastica del secolo XII*, in *La Scuola Cattolica* 98 (1968) 451-490. R. GRÉGOIRE, *L’adage ascétique «Nudus nudum Christum sequi»*, in *Studi storici in onore di O. Bertolini I*, Pisa 1972, pp. 395-409.

⁹¹ Cf. J. LECLERCQ, *La vie parfaite*, Paris - Turnhout 1948.

⁹² Cf. S 229. *L’amour des lettres* 55-69.

⁹³ «Aussi un équilibre est-il toujours gardé entre doctrine et piété. Grâce à la “théologie monastique”, à la fréquentation des Pères de l’Église ..., grâce à toute l’atmosphère entretenue par la liturgie, on unit sans difficulté les penses de l’antiquité avec la sensibilité nouvelle», S 230. Cf. *L’amour des lettres* 179-218. Id., *Sur la dévotion à l’humanité du Christ*, in *Rbén* 63 (1953)

si pone sempre più attenzione all'aspetto psicologico dell'esperienza della fede.

San Bernardo e i cistercensi

L'ordine cistercense rappresenta nella storia della teologia monastica occidentale un apogeo della sua evoluzione, ottenuto nella realizzazione di una armoniosa sintesi dei valori monastici cenobitici tradizionali e la tendenza dei nuovi ordini. Per la prima volta nella storia appare, secondo Leclercq, una "scuola" di spiritualità, in questo caso legata al nome di san Bernardo⁹⁴.

L'idea fondamentale della fondazione del nuovo monastero a Cîteaux nell'anno 1098 era di dare una svolta decisiva nel recupero delle fonti della vita monastica, della solitudine e della povertà ed una liberazione dai compromessi con il mondo, a cui si era legato il monachesimo tradizionale a causa della crescente prosperità materiale e le frequenti relazioni con le questioni temporali⁹⁵.

San Bernardo è la personalità fondamentale del nuovo movimento e della teologia monastica medievale, come abbiamo esposto nella parte dedicata a lui. Secondo Leclercq "la teologia di san

128-130. Id., *Le Sacre Coeur dans la tradition bénédictine au Moyen Âge*, in *Cor Jesu*, II, Roma 1959, pp. 1-28. Id., *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme au Moyen Âge*, in *Maria*, II, Paris 1952, pp. 557-563.

⁹⁴ Cf. S 233.

⁹⁵ Cf. A. MASOLIVER, *Roberto, Alberico y Esteban Harding: los orígenes de Císter*, in SM 26 (1984) 275-308. L. J. LEKAI, *Los cistercienses. Ideales y realidad*, Barcelona 1987. L. HERRERA, *Historia de la Orden del Císter*, t. I - VI, Burgos 1985-1996. J. LECLERCQ, *Objetivos de los fundadores de la Orden Cisterciense*, in Cis 119 (1970) 164-195. G. M. COLOMBAS, *Guillermo de Malmesbury y los orígenes cistercienses*, in Cis 190 (1992) 483-495. S 238. J. LECLERCQ, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, vols. I-V, Roma 1962-92. C. STERCAL, *El estado de los estudios sobre S. Bernardo*, in Cis 190 (1992) 497-517.

Bernardo è essenzialmente una teologia dell'unione con Dio attraverso l'amore"⁹⁶. E più avanti dice:

“non è un teologo nel senso che ha acquisito questa parola dopo Abelardo; è un teologo nel senso patristico dell'espressione, come dire, un contemplativo, un uomo di preghiera e di lode, un uomo che adora i misteri di cui canta con entusiasmo: parla a Dio di Dio sotto l'ispirazione di Dio”⁹⁷.

La Bibbia e i Padri sono le due grandi fonti degli scritti di san Bernardo⁹⁸. La sua intenzione non è altro che proporre l'insegnamento della Scrittura, di cui ha un'esperienza unica ed una comprensione vitale. Segue il metodo di Origene e dei Padri impregnandolo però di una nota personale originale, corrispondente alla sua delicata sensibilità, piena di vigore intellettuale e raffinata capacità letteraria, di emozione, spontaneità, chiaroveggenza e sublimità mistica⁹⁹.

La spiritualità la concepisce come un itinerario interiore dell'anima, che va dalla conoscenza di se fino al possesso di Dio, vissuto in un fondamentale atteggiamento di umiltà. L'amore inoltre

⁹⁶ *Témoins* 301. Cf. U. KÖPF, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980.

⁹⁷ *Témoins* 304.

⁹⁸ Obras en J. LECLERCQ – C. H. TALBOT – H. M. ROCHAIS (eds.), *Sancti Bernardi Opera*, vols. I-VIII, Roma 1957-77. Cf. M. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*, Paris – Bruges 1953. J. LECLERCQ, *Saint Bernard et la tradition biblique*, in *Sacris Erudiri* 11 (1960) 225-248. I. GÓMEZ, *Fuentes de la espiritualidad de S. Bernardo*, en *Cis* 44 (1992) 261-272. J. DANIELLOU, *Saint Bernard et les pères grecs*, en *Saint Bernard théologien*, ASOC IX, Roma 1953, pp. 46-55.

⁹⁹ J. LECLERCQ, *Essais sur l'esthétique de S. Bernard*, en *Recueil...*, op. cit., III, 35-77. J. M. DE LA TORRE, *La ostensibilidad de la experiencia y la dinámica del lenguaje bernardiano*, in *Obras completas de san Bernardo*, V, Madrid 1987, pp. 38-75.

COLLEGIUM INTERNATIONALE SANCTI BERNARDI IN URBE

P. ALFREDO SIMÓN OSB

LA SPIRITUALITA' DEL MEDIO EVO MONASTICO

Corso di Formatori dell'Ordine Cisterciense
(Pro manuscripto)

Curia Generalizia O. Cist.
ROMA – 2003

Un autore importante che viene considerato all'interno della scuola cistercense è Guglielmo di Saint-Thierry (+1148), monaco benedettino a san Nicasio di Reims, abate di Saint-thierry (1119) e poi monaco cistercense a Signy (1135). Scrisse diverse opere nelle quali si mostra monaco profondo e in qualche occasione superiore anche a san Bernardo, che conobbe e al quale chiese insistentemente di essere ammesso nel suo Ordine. Alcune sue opere : *La natura e la dignità dell'amore*¹⁰¹, *La contemplazione di Dio*¹⁰², *Il sacramento dell'altare*, *Lo specchio della fede*, *L'enigma della fede* e la famosa *Lettera d'oro*, che scrisse per i certosini¹⁰³.

Guglielmo è un teologo. Interroga l'intelligenza per i problemi della vita di fede e d' amore. Il fine dell'amore è Dio stesso ed è partecipazione a Dio, il cui Spirito si comunica a noi in Gesù Cristo. L'uomo è stato creato per questo amore a cui tende naturalmente, però può progredire in esso solo attraverso l'ascesi e passando dalla vita "animale" a quella "razionale" e da questa a quella "spirituale". L'unione perfetta con Dio che si può solo raggiungere nella vita eterna si anticipa sulla terra mediante la preghiera contemplativa e la vita di fede, che a sua volta ci immerge nel Mistero di Cristo e ci libera dalle cose carnali.

La partecipazione all'Eucaristia è l'atto più perfetto dell'obbedienza della fede. La teologia è, da parte sua, un atto di adorazione la cui fonte è la Scrittura. Guglielmo approfondisce nella linea di san Gregorio Magno le ragioni per cui si identificano amore e conoscenza: l'amore in noi non è altro che lo Spirito del Dio Trino. La sua teologia è una mistica trinitaria, la cui esperienza permette all'anima di avanzare nella sua somiglianza con la Trinità, fino ad

¹⁰¹ PL 184, 379-408.

¹⁰² PL 184, 365-380. J. HOURLIER (ed.), *De contemplando Deo*, SC 61, Paris 1969.

¹⁰³ J. DÉCHANET (ed.), SC 223, Paris 1975. Cf. M. PFEIFER, *Wilhems von Saint-Thierry Goldener Brief und seine Bedeutung für die Zisterzienser*, en AC 50 (1994) 3-250; 51 (1995) 3-109.

arrivare ad essere “come Dio”¹⁰⁴. Descrive, in questo modo, soprattutto, l’aspetto ascendente dell’anima, più che l’azione e la presenza della Trinità in essa.

L’economia della salvezza si incentra in Cristo, che è venuto a rivelare all’uomo sensuale il mistero della Trinità¹⁰⁵. Guglielmo riflette sulla fede però aggiunge sempre il dato e l’analisi dell’esperienza spirituale¹⁰⁶. In questo senso mostra le caratteristiche della teologia monastica ma anche i suoi limiti.

Elredo di Rievaulx (1167) è un altro rappresentante distaccato della teologia cistercense¹⁰⁷. A 24 anni, dopo una vita cortigiana e colta, entra nel monastero di Rievaulx di cui arriverà ad essere abate per venti anni. Tra le sue opere incontriamo: *lo Specchio della carità*, *Quando Gesù aveva dodici anni*¹⁰⁸, *l’amicizia spirituale*, e *L’anima*. La sua teologia è spirituale. L’uomo può di nuovo assomigliare a Dio per Cristo. A Lui aspira e in Lui godrà nella vita eterna.

Sviluppa una dottrina attorno all’amicizia in una sua opera più famosa. Dio, dice, è amicizia e “chi vive nell’amicizia, vive in Dio e Dio in lui”¹⁰⁹. Gesù, inoltre, deve essere amato come l’amico più

¹⁰⁴ Cf. *In Cant*, PL 180, 503-4.

¹⁰⁵ *Aenigma fidei*, PL 180, 426 C.

¹⁰⁶ «Plus qu’aucun autre, Guillaume contribue à la théologie de cette expérience de Dieu que les spirituels éprouvaient depuis tant de siècles. Il est, à son sujet, plus explicite, sinon plus profond, que saint Bernard lui-même: il élabore une terminologie plus précise, plus constante; il va jusqu’à décrire une *ratio fidei* différente de celle que cherchait saint Anselme autant que de celle que voulait Abélard», S 253.

¹⁰⁷ Cf. A. HOSTE, *Bibliotheca Aelredina*, Steenbrugis 1962. P.-A. BURTON, *Bibliotheca Aelrediana secunda. Une bibliographie cumulative (1962-1996)*, Lovaina 1997. Id. *Aelred face à l’histoire et à ses historiens. Autour de l’actualité aelrédiennne*, in CC 58 (1996) 161-193. M. PFEIFER, *Aelred von Rievaulx und das Ursprungsscharisma der Zisterzienser*, in *Cistercienserchronik* 104 (1997) 199-298.

¹⁰⁸ A. HOSTE – J. DUBOIS (eds.), *Quand Jésus eut douze ans*, SC 60, Paris 1958.

¹⁰⁹ *De spirituali amicitia* II, PL 195, 670 A.

intimo (*familiarissimum amicum*¹¹⁰). L'amicizia spirituale è il mezzo più eccellente per giungere alla perfezione; un uomo che è amico di un altro si fa amico di Dio¹¹¹. La vita interiore è comunione nella "scuola di carità" che è il monastero. Di essa fa una riflessione fondata nella vita della Chiesa e nella storia della Salvezza. L'abate deve stimolare, perdonare, sostenere e animare i suoi monaci. L'unione con Dio, egli dice, si realizza nella *lectio divina* e nella liturgia.

Guerrico di Igny (1157) prima di farsi cistercense aveva studiato la scolastica ed era stato professore a Tournai. Scrisse opere spirituali nelle quali insiste delicatamente parlando della configurazione di Cristo nell'anima dei monaci che partecipano alle celebrazioni liturgiche. Fece una bella riflessione sopra il monastero come scuola di saggezza e filosofia cristiana¹¹².

Infine Leclercq cita: Isacco della Stella (1169), teologo originale, Goffredo di Auxerre, segretario di san Bernardo, Amedeo di Losanna¹¹³, Gilberto di Hoyland, Helinando di Froidmont (1235)¹¹⁴ e Baldovino di Ford (1190)¹¹⁵.

A Citeaux incontriamo, pertanto una spiritualità che segue quella di tutta la tradizione monastica anteriore, però con l'impronta caratteristica del secolo XII e con la originalità che questa "scuola" impresse alla teologia spirituale, che Leclercq non esita a chiamare

¹¹⁰ *Serm. de Temp.* I, PL 195, 212 B.

¹¹¹ *De spirituali amicitia* II, PL 195, 672 A.

¹¹² Cf. *Sermo in festo S. Benedicti* I, PL 185, 101 B. *Témoins* 321-331. Cf. SC 166, 202. I. H. MORSON, *Christ the way. Christology of Guerric of Igny*, Kalamazoo 1978.

¹¹³ Cf. *Sermo in festo S. Benedicti* I, PL 185, 101 B. *Témoins* 321-331. Cf. SC 166, 202. I. H. MORSON, *Christ the way. Christology of Guerric of Igny*, Kalamazoo 1978.

¹¹⁴ PL 212, 481-1081.

¹¹⁵ PL 205, 641-774. J. MORSON - É. DE SOLMS - J. LECLERCQ (eds.), SC 93-94, Paris 1963.

“teologia cistercense”¹¹⁶. San Gregorio distinse l’unione dell’uomo con Dio mediante la conoscenza e l’amore; in san Bernardo si osserva già un progresso nello sviluppo storico della concezione della teologia spirituale:

“San Bernardo parlerà soprattutto di Cristo, e dell’anima sua sposa, e dell’amore, che è un amore-conoscenza. In ogni caso il cristiano vive nella fede, e nel desiderio di Dio. Però nella misura che la sua psicologia si affina e si arricchisce si ampliano i ricorsi (?) umani che egli pone al servizio dell’amore”¹¹⁷.

Attraverso questa storia della spiritualità medievale Leclercq intende identificare elementi e circostanze che determinano quella che chiama “teologia monastica”. Uno è l’ambiente proprio della vita monastica dove si sviluppa tale teologia. E’ preponderante per lui il consolidamento progressivo di tale ambiente nella Chiesa medievale, nonostante la successione irregolare che presenta, che costituisce fino al secolo XII un fenomeno di effervescenza spirituale e culturale di prim’ordine.

Un altro elemento che emerge nelle pagine precedenti è il vincolo stabilito dalla regola benedettina tra le componenti della spiritualità monastica (la Bibbia, i Padri e la liturgia) che marciano tutta la tradizione vitale e spirituale dei monasteri e, di conseguenza, anche la sua teologia.

Nulla impedisce che in ogni secolo nuovi autori e nuove esperienze spirituali arricchiscano la tradizione intellettuale e la produzione teologica dei monaci, da Ambrogio Autperto fino ai cistercensi, la cui identità costante Leclercq interpreta sotto la nuova categoria di teologia monastica.

¹¹⁶ Cf. S 271. F. DE PLACE, *Bibliographie pratique de spiritualité cistercienne médiévale*, Abbaye de Bellefontaine 1987.

¹¹⁷ S 272.

INDICE

LA SPIRITUALITA' DEL MEDIO EVO MONASTICO (1961)	2
<i>San Gregorio Magno</i>	3
<i>San Colombano</i>	7
<i>I secoli X e XI</i>	15
<i>San Anselmo</i>	18
<i>Il secolo XII</i>	21
<i>San Bernardo e i cistercensi</i>	26

COLLEGIUM INTERNATIONALE SANCTI BERNARDI IN URBE

fonte: www.cisterbrihuega.org